

A Doutrina Social da Igreja entre a utopia e a ideologia

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA *

Damos facilmente como um dado adquirido que o cristianismo influenciou e continua a influenciar a sociedade e a cultura. Esta influência, que se mostra indiscutível, é complexa e estende-se desde os elementos que dão forma ao sentido da vida, passando por alguns conceitos-chave da cultura e pelos valores predominantes de uma ética partilhada. Gostávamos, porém, de começar este texto por uma provocação. De facto, não é difícil encontrar entre os cristãos, mesmo entre os mais responsáveis, um manifesto desencanto quando se trata de propor um projecto social e cultural baseado na fé. Alguns entre os mais lúcidos crentes dos últimos tempos viveram a experiência dolorosa do fracasso do cristianismo na transformação do mundo.

Podemos citar dois entre esses, do mundo literário, porque escritores e poetas costumam ter uma particular sensibilidade para os sinais dos tempos. É o caso de Julien Green e de Sophia de Mello Breyner Andresen. O primeiro conclui do modo seguinte a sua biografia de S. Francisco de Assis: «A segunda Guerra mundial sacudiu-me a alma como alguém é sacudido pelos ombros. (...) O mundo em guerra parecia-me atroz. A ideia do fracasso do Evangelho consolidava-se em mim sem cessar. O próprio Cristo tinha-se interrogado sobre a fé que viria a encontrar sobre a terra na sua segunda vinda. As almas que ele tinha tocado e atraído faziam figura de isolados no meio da tempestade

* Faculdade de Teologia (UCP) - Porto

desencadeada por loucos. Quase a meio caminho entre o primeiro natal e o inferno em que se debatia a humanidade, um homem tinha aparecido sobre a terra, um outro Cristo, o Francisco de Assis da minha infância, mas ele próprio tinha também fracassado. Fracassado pelo menos na aparência... A sua convicção era de que a salvação se faria pelo Evangelho. O Evangelho era a eternidade; o Evangelho estava ainda no começo. O que são vinte séculos aos olhos de Deus?»¹.

Por sua vez, Sophia de Mello Breyner, num famoso «conto exemplar», onde está vivíssima a problemática da transformação da sociedade no nosso tempo, que leva o nome de «O jantar do bispo», faz dizer a uma personagem simples mas que incarna, até certo ponto, o espírito do mundo de hoje: «Nos tempos que correm já não há Deus nem Diabo. Há só pobres e ricos. E salve-se quem puder»².

Apesar de sugestivos, estes pontos de vista não são juízos sociológicos nem históricos. São expressões subjectivas de momentos situados, um debaixo da impressão causada pela hecatombe da Guerra Mundial de 1939-45, outra no contexto do Estado Novo, com a sua incapacidade de tirar da pobreza um país subdesenvolvido e injusto. Os dois testemunhos não se aproximam sequer de um balanço sobre o influxo do cristianismo na história. Dão-nos, mesmo assim, o ensejo de mostrar a complexidade da tarefa de pensar um projecto social cristão. E constituem um desafio a quem tem de pensar eticamente a sociedade e a cultura, de um modo que não seja autista nem repetitivo. De modo nenhum lançam um cepticismo definitivo sobre o papel da ética social cristã. A ética social, ou a Doutrina Social da Igreja, têm um contributo a dar à sociedade dos nossos dias. Desse contributo nos queremos ocupar neste texto. A exposição tomará o seguinte itinerário. Primeiro, algumas observações sobre utopia e ideologia enquanto possibilidade metodológica para a ética social dialogar e influenciar a cultura de hoje. Seguidamente, uma tentativa de ver quais as ideias «ideológicas» que comandam a cultura de hoje. Em terceiro lugar, a descrição, muito abreviada, de uma utopia teológica para a sociedade bem organizada, utopia na base da qual, finalmente, se dão algumas orientações correctivas das ditas ideologias de que vive a cultura de hoje.

¹ J. GREEN, *Frère François*, Paris 1983, 318 s.

² Sophia de Mello Breyner ANDRESEN, *Contos Exemplares*, Porto, Figueirinhas, 1982, 103.

1. Ética social entre utopia e ideologia

Qual o lugar da ética entre as diversas ciências que se ocupam da vida social? A resposta a esta pergunta é importante para concluir sobre a possibilidade e o modo de influenciar a história humana e a organização das comunidades políticas, a partir do Evangelho.

Há dois caminhos que não levam a lado nenhum na resolução deste problema: o caminho do cientismo e o caminho do integrismo teológico. O primeiro desses caminhos, dito muito brevemente, pressupõe que as ciências sociais e humanas (a economia, o direito, a política, etc.) funcionam de forma totalmente «científica» e, portanto, completamente autónoma, de maneira a tornar supérflua qualquer intervenção de instâncias como a ética ou outros pronunciamentos de pontos de vista de «estranhos ao serviço», como sejam as Igrejas ou outros movimentos espirituais. Este caminho de um cientismo puro e duro tem sido abandonado, não em pequena medida perante a evidência de que a cientificidade de saberes como a economia ou a sociologia está longe de ser tão imune a elementos estranhos como se pensava antes. Por isso, o ponto de vista ético é bem-vindo, como contributo para guiar a economia ou a política no desempenho do seu serviço à sociedade.

O caminho do integrismo teológico, segundo o qual, a Igreja tem a missão de guiar as sociedades para o bem, por uma legitimidade assente na precedência do sobrenatural sobre a realidade mundana, é um modo de pensar próprio de outro tempo, o tempo dito da cristandade. A Igreja e a sua doutrina social sabem que não podem existir sem a mediação dos factos sociais, cuja autonomia é indiscutível, e que o seu contributo para o andamento da sociedade e da cultura é da ordem da proposta de sentido e não de um domínio sobre a razão e de um consequente monopólio interpretativo do direito natural.

Pelo contrário, a ética social cristã encontra grandes virtualidades para o seu funcionamento se se situar no campo expresso pela tensão entre utopia e ideologia. Este caminho parece melhor do que o proposto pelo título desta Semana de Estudos que se propõe passar da utopia à práxis. Antes de continuar, expliquemos isto um pouco melhor. Com efeito, este passar «da utopia à práxis» parece mover-se no universo muito conhecido nas décadas anteriores em que era saber comum a undécima tese de Marx sobre Feuerbach, que soava do modo seguinte: «os filósofos (e teólogos) limitaram-se a interpretar, de maneiras diversas, o mundo; o que importa é transformá-lo»³. Numa interpretação marxista, passar da utopia à práxis seria aplicar no terreno o programa social da fé. Ora as coisas não se passam deste modo tão simples. É que nem a fé tem um

³ K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, in *La ideologia alemana*, Barcelona, Grijalbo, p. 668.

programa acabado, pronto a ser posto no terreno por um sujeito onisciente, nem podemos entender por «práxis» o que entendia Marx. Quanto ao programa da fé, falaremos mais adiante. Quanto ao outro termo, sabemos que Marx entendia que a realidade se identificava com a práxis, quer dizer, com os factores económicos, os quais estavam na origem de todos os outros factos da vida humana, como a cultura e a religião.

Ora, em teologia, entendemos a «práxis» de modo muito diferente. «Práxis» é a acção moral propriamente dita. A acção moral é a que permanece no sujeito, ao contrário da poética e da teoria, que são outras formas de acção, que não permanecem no sujeito, quer dizer, que têm sempre a visibilidade de uma execução. A acção moral nem sempre tem esta visibilidade e este carácter executivo. Daí a diferença com a visão marxista que enfatizava o carácter executivo e transformador da práxis. A acção moral, porém, não é ineficaz. A sua eficácia, porém, é entendida de modo mais complexo. Primeiramente, porque a acção moral pressupõe a liberdade e a responsabilidade. Por isso, é sempre, em último caso, imprevisível. A história humana não está, como na visão marxista, sujeita a um determinismo rígido mas, pelo contrário, é sempre um acontecimento da liberdade humana em interacção misteriosa com a graça de Deus. A transformação de que se trata também é vista de maneira diferente. A tese marxista falava da transformação da realidade, de uma maneira imediatista e necessariamente comprovável. A práxis moral nem sempre tem esta eficácia imediata e visível. Pode afectar a história de maneira mais lenta e misteriosa. É uma transformação que pode mostrar-se em atitudes e em gestos proféticos antecipadores, cuja eficácia apenas a longo prazo pode ser medida.

A acção, como lugar da ética, pode pensar-se no espaço deixado pela intersecção entre utopia e ideologia. Esta tese é tomada de P. Ricoeur⁴. Na linha das suas conferências sobre ideologia e utopia, podemos deduzir que, do relacionamento entre os dois conceitos, pode nascer uma luz interessante sobre o modo de colocar no terreno o projecto social do cristianismo. O ponto de partida é a ideia de que a acção humana inclui um processo de elaboração simbólica e que a acção pressupõe uma imaginação social. Por isso, o discurso sobre a acção humana precisa de confrontar-se com uma descodificação prévia do sentido das figuras que medeiam entre sujeito e acção. A ideologia e a utopia, enquanto duas formas de incongruência com a realidade, uma por defeito outra por excesso, podem ser descodificadas a este nível da imaginação e da simbólica. Ora, partimos da hipótese de que este facto tem muitas virtualidades para o nosso objectivo.

⁴ P. RICOEUR, *Ideologia e utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991.

Segundo Ricoeur, a ideologia é uma forma de imaginação para preservar a ordem de uma determinada sociedade. Tem uma função imediata. Por seu lado, a utopia é a imaginação que faz irromper o novo, que interrompe a sequência pacífica do repouso da cultura sobre a cama da ideologia. Enquanto que a ideologia legitima o poder, a utopia coloca-se na posição contrária, ou seja, na posição de minar o poder exorbitado ou não partilhado devidamente. Com efeito, a utopia interroga o presente a partir de um « nenhures », de um lugar vazio, colocado no porvir e na profundidade do real. O filósofo previne-nos para não fazermos um juízo de valor maniqueísta imediato sobre estes dois conceitos, ostracizando a ideologia e canonizando a utopia. Pelo contrário, um e outro têm vantagens e defeitos. Começando por estes últimos, localiza-se o defeito da ideologia na dissimulação; a utopia, por sua vez, cai facilmente no escapismo e na incúria em relação à realidade.

Com Ricoeur, tomamos a sério a função positiva da ideologia, como modo de construção simbólica da realidade e como proposta de coesão de uma determinada sociedade. É aqui que a proposta social do cristianismo encontra a sua primeira forma de actuação⁵. Damos alguns exemplos de como a retórica, a teoria sobre as figuras de estilo do discurso, é abundantemente usada na doutrina social da Igreja. Por exemplo, é todo um mundo eticamente orientado este que fala do lobo e do cordeiro ou da voragem do homem que é lobo do homem, quando se trata de exprimir o conflito entre industriais e empregados, como faz a encíclica *Rerum Novarum*, retomada pela *Centesimus Annus*⁶. Esta última fala do trabalho humano como « mercadoria »⁷. O mesmo texto fala do « pesadelo do desemprego »⁸, uma expressão que só por si estabelece uma descrição completa de um fenómeno cheio de consequências para a vida das pessoas e das famílias. À volta do desemprego, ou da pobreza e marginalidade para onde essa situação encaminha, há uma simbólica muito mais desenvolvida, como nota Ricoeur. Na Europa, uma pessoa desempregada significa injustiça e fra-

⁵ Poderia surgir nalguns espíritos uma objecção a este ponto de vista, uma vez que a Doutrina Social da Igreja recente usa pejorativamente o conceito de ideologia. SRS (n. 41) afirma, com razão, que a DSI não é « uma ideologia », precavendo-se de ser assimilada uma « terceira via » equidistante das « ideologias » em confronto naquele tempo que eram, como se sabe, o capitalismo e o comunismo. No presente texto, ideologia e utopia são tomadas como utensílios de análise social e não como nome de das « grandes narrativas ideológicas ». Essas grandes narrativas eram conglomerados muito complexos de elementos, como fora o marxismo, que pretendiam ser uma visão englobante da vida e transmitir uma mundividência. Se fossem analisados com os termos que estamos a usar, não saberíamos se apresentam mais o carácter de « utopia » se de « ideologia ».

⁶ Cf. *Centesimus Annus* (CA), 5.

⁷ CA, 4.

⁸ CA, 15.

casso da política e do estado; nos Estados Unidos, significa estigma e fracasso individual, o que é um caminho muito mais depressivo para o indivíduo.

O próprio texto de João Paulo II nota que um desprezo pela cultura, enquanto imaginação social e expansão da originalidade e criatividade dos indivíduos, é o pior desrespeito pelo espírito humano que se pode imaginar. «A verdadeira causa das mudanças (de 1989) está no vazio espiritual provocado pelo ateísmo...». Por outro lado, a promoção de uma cultura faz-se pela imaginação social e pela criação de símbolos que sempre fiquem a falar. Entre esses, podemos elencar alguns, em circulação: «cultura de morte», «civilização do amor». Note-se que existem ideologias sobre o poder, sobre o consumo, sobre a família, sobre a sexualidade, sobre a natureza e sobre todos os aspectos mais importantes da vida social. Podemos dizer desde já que, na promoção da ética social cristã, não basta produzir discursos bem ordenados. Melhor e mais do que isso é promover uma cultura que fale ao espírito, e que seja portadora de uma imagem defensável do mundo e da relação do homem com o seu semelhante.

Este ponto dá-nos entrada no mundo da utopia. Esta representa um sonho social, um discurso desde o porvir absoluto que joga dialecticamente com a ideologia. Enquanto que a primeira, quando se corrompe, tende a legitimar um poder exorbitado ou um estado de coisas inadmissível, a utopia é um poderoso instrumento de a desmascarar. Cura-se a mistificação das ideologias com a aguarrás da utopia e cura-se a impertinência de uma utopia gasta com a imaginação de uma ideologia aguerrida. A função da doutrina social da Igreja pode manifestar-se em contributos para a invenção de um imaginário social, na linha da ideologia. Mas manifesta-se, de preferência, na invenção e manutenção das utopias. Cremos que este é o sentido da seguinte afirmação de João Paulo II: «A Igreja não tem modelos a propor. Os modelos reais e eficazes poderão nascer apenas no quadro das diversas situações históricas, graças ao esforço dos responsáveis que enfrentam os problemas concretos em todos os seus aspectos sociais, económicos, políticos e culturais que se entrelaçam mutuamente. A esse empenhamento, a Igreja oferece, como *orientação ideal indispensável*, a própria doutrina social...»⁹.

Utopia e ideologia são a matéria da práxis social sobre a qual intervém a ética. Dito isto, passemos a uma análise das principais linhas ideológicas, legitimadoras da estrutura social em que vivemos, como passo para um juízo ético da utopia teológica sobre essa matéria de facto.

⁹ CA, 43.

2. Ideias que estruturam o imaginário social de hoje

Existem várias ideias estruturantes do imaginário social dos nossos dias. Uma vez que são incongruentes, por defeito, com a realidade, elas são ideológicas, no sentido desta expressão explicado antes. Quando a cultura comum as recebe acriticamente, essas ideologias funcionam como utopias da cultura. É aqui que intervém a ética para as repor no devido lugar «ideológico», em nome da utopia verdadeira, que interroga o presente, sem ser interrogada por ele. Vejamos então as principais dessas ideologias que comandam a cultura comum.

2.1. O capitalismo como «fim da história»

Usamos a ideia de «fim da história» na linha de F. Fukuyama¹⁰. Depois da desastrosa queda do comunismo, em 1989, impôs-se a ideia de que só há um modelo para estruturação das sociedades: o capitalismo democrático. Diga-se, em boa verdade, que este se impôs como o melhor sistema de economia política, como se provou ao longo de, pelo menos, dois milénios e meio. Este sistema é feito de algumas características que são conhecidas de todos. Primeiramente, integra um eficaz sistema de produção, assente no mercado livre, na propriedade privada dos meios de produção, na liberdade de iniciativa empresarial, no lucro como incentivo ou objectivo último. Em segundo lugar, é feito de uma política democrática, com correntes de opinião organizadas em partidos, e com uma forma de governo que prescreve a divisão dos poderes legislativo, executivo e judicial, como forma de estatuir a autonomia e a livre iniciativa dos corpos intermédios, limitando ao necessário ou, às vezes, ao mínimo a intervenção do estado. Em terceiro lugar, o capitalismo postula um sistema cultural pluralista que possibilite a expansão do desejo de inovar e produzir, orientado por uma ética puritana do dever. Não há dúvida que este sistema pode mostrar grandes sucessos na sua história: uma eficiência sem comparação com o regime comunista, uma capacidade de gerar liberdade e democracia, mesmo uma capacidade distributiva satisfatória da muita riqueza que produz. Teríamos, por conseguinte, atingido o fim da história, na medida em que parece que não há mais nada que inovar, ao nível da imaginação social. Já veremos que as coisas não se passam deste modo tão simples.

¹⁰ F. FUKUYAMA, *El fin de la historia e el ultimo hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. As ideias deste parágrafo encontram-se no estudo: J.M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 1995, pp.211-230.

2.2. O consumismo

No dizer de D. Bell¹¹, o consumismo é o filho bastardo do capitalismo, um filho que nasce quando a economia de necessidades se torna economia de desejos. De facto, no capitalismo avançado, a produção não se projecta na base das necessidades humanas, mas na base de mecanismos complexos de indução de desejos, de promessas de prazer, de provocação de inveja e competição, ou seja, numa panóplia de recursos que vai muito além da racionalidade e da necessidade. Esta ideia de consumo torna-se uma poderosa mitologia da cultura que promete um estado de completa felicidade, pelo consumo indefinido e pelo incremento de um desejo desorbitado de coisas, de estados, de experiências.

2.3. A técnica como progresso indefinido

O capitalismo está intimamente relacionado com a técnica e com a racionalidade. Esta última desenvolve-se sob a forma de ciência e de manipulação da realidade, cuja capacidade não parece conhecer um termo visível. Nos tempos mais recentes, a técnica mudou substancialmente de figura. Não se trata já da técnica que visa dominar o mundo infra-humano, mas também dominar e conhecer o corpo e o espírito humano, curiosamente tornado «objecto» de conhecimento e manipulado em todas as suas possibilidades. A vida tornou-se presa da técnica. Ao descobrir a genética e ao intervir desmedidamente sobre a saúde, sem recuar mesmo diante da manipulação cerebral, chegamos a um curioso mundo que, sem mais delongas, podemos sintetizar, com J. Moltmann¹², num texto sobre o progresso biomédico. O mundo que está em vista seria um mundo sem parasitas, uma vida sem dor e sem fim, uma espécie humana melhorada. Este mundo é possibilitado pelos pesticidas e pelos antibióticos, pelos analgésicos, pelos transplantes de órgãos e pela chamada engenharia genética.

2.4. Uma mudança de civilização

Este último ponto dá-nos entrada num outro que leva até ao extremo a imaginação ideológica do nosso mundo, com perspectivas que nos fazem apavorar. A técnica aplicada à procriação humana tem propagandeado com insis-

¹¹ D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977, 33.

¹² J. MOLTSMANN, *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana, 1993, pp. 147-164.

tência a possibilidade da clonagem de seres humanos, num futuro próximo. A vir a acontecer esta revolução procriática, o mundo já não será o mesmo que temos conhecido até hoje. Acontecerá a maior revolução cultural e de civilização desde a invenção da agricultura, facto que costuma fazer-se originar com a época do neolítico. Quando o homem se tornou lavrador, aprendeu e estruturou a cultura com a regra da semente que morre para se multiplicar. Com a nova tecnologia, estaríamos a ponto de inovar esta antiquíssima regra. Um clone não funciona segundo a regra da semente: não é filho de ninguém, nem irmão de ninguém. Quer dizer que será completamente transtornada a sucessão de gerações, a temporalidade, e consequentemente a identidade humana. Será modificada a lógica que nos ordena a inteligência, a ideia de vida dada, recebida, transmitida. A sexualidade humana terá uma definição antropológica completamente diferente.

Estas ideias estruturantes da cultura comum estão longe de ser indiscutíveis. Mas a sua evidência imediata leva as massas humanas acríticas, manipuladas pela comunicação, a introjectar uma mentalidade que se lhes cola à epiderme, como se fizesse parte do seu autêntico viver humano. É aqui que a ética se socorre da utopia para desmascarar esta forma inautêntica de cultura. Antes de passarmos ao pormenor sobre cada um destes pontos, tentemos delimitar a utopia teológica que nos serve de base para uma crítica desta cultura de ambiguidade.

3. A utopia teológica para a sociedade

A teologia, na sua ética social, não propõe um qualquer modelo de realização intra-histórica. A sua crítica e a sua proposta vêm de mais cedo e vão para mais longe. O pensar teológico olha os projectos humanos à luz de um critério mais profundo, com os olhos na revelação divina, e com a prevenção que uma grande história ensina ao uso da racionalidade.

O modo tradicional de avaliação ética dos projectos humanos para a sociedade era feita na base do esquema «natureza-graça». A graça supõe e aperfeiçoa a natureza, era a formulação do antigo princípio teológico. À luz deste princípio, as finalidades da vida social não são alheias ao crescimento do Reino de Deus, mas este não pode ser reduzido a nenhuma dessas. Mas como acontece este juízo concreto sobre a validade dos projectos humanos? Certamente é a Igreja, e nomeadamente o seu Magistério e os seus teólogos, que desempenham a função de fazer este discernimento. Daqui nasce a Doutrina Social da Igreja. Uma vez, porém, que a função institucional da Igreja para com a sociedade sofre um desgaste na sua pertinência, devido ao fim da cristandade e ao advento da sociedade laica e pluralista, a teologia tem de tentar outros modos de justificar os seus procedimentos.

Alguns teólogos, como J. Moltmann ou F.-X. Durrwell¹³, preferem enraizar as afirmações sobre o valor dos projectos sociais de desenvolvimento directamente na cristologia. Partem da ideia de antecipação do «*eschatón*» ou de culminação da história do mundo na páscoa de Jesus. Os acontecimentos pascais da morte, ressurreição e de parusia são a irrupção do porvir absoluto de Deus na história humana. À luz do Cristo pascal, pode a teologia ensaiar uma avaliação da história do mundo, diante da utopia de Deus, para falarmos nos termos do tema do nosso estudo. Este procedimento não ignora a razão nem a antropologia teológica como mediadora de ética, mas põe-na como que entre parênteses, provisoriamente, em ordem a não ceder depressa de mais a um espírito do mundo e a não fazer suas, em curto circuito, as metas da cultura.

É J. Moltmann¹⁴ que, nesta linha, propõe que se distinga entre duas maneiras de avaliar o futuro. Há um futuro calculável e um futuro desejável. O primeiro resulta dos cálculos e previsões das ciências; o segundo é imotivado e resulta da antecipação do porvir absoluto de Deus. Mais concretamente, à luz do mistério pascal de Jesus, vemos como Deus diz um sim à história humana, mesmo que essa história seja, ao menos à vista desarmada, mais a história da ausência e da negação de Deus, do que história do sim e da presença. Ora este sim de Deus leva-nos à conclusão de algumas ideias transcendentais de valor sobre a organização das sociedades humanas. Antes de mais, a pessoa do Filho crucificado afirmou uma solidariedade para com todos os excluídos da história, excluídos a quem está confiado, pela sua proximidade com o Último Homem, o segredo do futuro e a porta de salvação deste mundo à procura de futuro.

Daqui se segue que o futuro e a validade do progresso do mundo têm de ser avaliados à luz dos excluídos e dos que não têm futuro. Mais: o futuro do mundo depende dos que não têm futuro. Moltmann, na sua teologia radical, diz que o que faz dificuldade são os povos desenvolvidos e não os povos sub-desenvolvidos. Nesta linha da dialéctica da cruz de Cristo, a ética social ilumina-se à luz dos não amados, não ouvidos, não possuidores, não consumidores, enfim, dos sem-futuro.

Como se pode explicar isto? Será o apontar da ética para um critério de imobilismo e a mediocridade? Não, uma vez que não estamos ainda ao nível do discurso ético-normativo. Podemos continuar este discurso, dizendo que o que está em causa é um terreno de origem da obrigação ética a partir do reconhecimento recíproco de todos os seres humanos. Os povos desenvolvidos não podem considerar-se desenvolvidos enquanto algum ser humano não tiver chegado a esse desenvolvimento. O reconhecimento onde assenta a ética social é um processo de acesso simultâneo à dignidade e ao desenvolvimento. Repa-

¹³ Cf. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987, 111-135.

¹⁴ MOLTMAN, *Futuro della creazione*, 60-68.

remos como, neste contexto, os excluídos de quem depende o futuro têm uma identidade mais complexa do que parece. Eles são, antes de mais os pobres sociológicos. Mas são também os «pobres de humanidade» que cavalgam delirantemente o cavalo desorbitado do progresso e do consumo. Esses também não têm futuro e são tidos como próximos do Redentor, na figura de último dos homens. O reconhecimento prescreve que uns se convertam da sua opulência e outros sejam levantados e se levantem da sua indigência.

A proposta social da Igreja, como crítica da ideologia à luz de uma utopia, ganha uma maior pertinência, vista desde este prisma genuinamente teológico.

4. A ideologia da cultura de hoje à luz da utopia teológica

A Doutrina social da Igreja é constituída por um conjunto de pronunciamentos que têm acompanhado o evoluir do mundo, com particular atenção desde o fim do séc. XIX. Essa «doutrina», ou melhor, esse conjunto de ensinamentos de ética social tem conhecido grande popularidade e grandes críticas, umas mais justas outras menos.

Antes de expormos alguns pontos do conteúdo material desta proposta utópica para a sociedade, façamos uma observação teológico-pastoral. Parece que esta reflexão da doutrina social da Igreja não se interroga com suficiente radicalidade sobre os males da sociedade a que chama, de maneira vaga, «questão social». A origem dos desequilíbrios, diz a crítica, não é apenas conjuntural, ou seja, resultante de factores episódicos das relações de produção no contexto da revolução industrial, mas é mais remota. A sede de poder, a ambição do ter e a vontade de domínio alojam-se na alma humana muito «antes» da entrada do ser humano em relação económica com o seu semelhante. Por isso, o programa da Igreja para a vida social tem de ser antes de tudo um programa de cura de um ser humano ferido no íntimo da sua alma. Esta cura não acontece de modo mágico, mas de modo sacramental e de modo incoativo. Quer dizer, compete à Igreja constituir-se como comunidade de pessoas curadas e de relacionamentos sãos, em ordem a testemunhar isso para toda a sociedade em que se insere. A Igreja não é uma comunidade de puros, mas é um sacramento de salvação para o mundo. Converte o mundo à medida que se converte em movimento de conversão. De contrário, o seu programa social aparece como um idealismo moralista, um paternalismo fora de propósito, ou um pelagianismo teológico.

Segundo o ponto de vista do então padre B. Sorge¹⁵, essa doutrina teve, no seu conjunto, uma evolução interessante quanto ao conteúdo, ao estilo e ao

¹⁵ B. SORGE, *Introduzione*, in *Il discorso sociale della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Brescia, Queriniana, 1988.

método. Num primeiro momento, posicionou-se como uma crítica do socialismo e como uma defesa da classe operária. É o caso da *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII. Num segundo momento, a *Quadragesimo Anno* (1931), de Pio XI, assume um posicionamento diverso, a saber, uma proposta de sociedade corporativa, que serviria de via média entre capitalismo e comunismo. Até esta época, era elaborada com base no método dedutivo, partindo das afirmações abstractas do direito natural e aplicando-as à realidade social. A partir de João XXIII e do Concílio Vaticano II, mudou de sujeito, de estilo e de preocupação. Alargou o horizonte até se preocupar com a situação mundial, mudou de método, passando a pressupor uma sociologia como base das suas afirmações e mudou de sujeito, ao tornar-se uma função não exclusiva da hierarquia mas uma função de todo o povo de Deus, estruturado em comunidade eclesial. Neste último momento, tomou consciência do seu horizonte de ser uma ética social teológica, de preferência a uma proposta ideológica, proveniente das circunstâncias europeias e da formação intelectual de quem a formula. É um dado assumido que «a Igreja não tem modelos a propor. Os modelos reais e eficazes poderão nascer apenas no quadro das diversas situações históricas...»¹⁶. O contributo da ética social cristã é «uma orientação ideal indispensável»¹⁷. Quais os principais pontos de avaliação utópica da ideologia da nossa cultura que estão presentes nos documentos da doutrina social da Igreja?

4.1. A defesa do homem, sobretudo do pobre

A visão muito realisticamente crítica em relação ao capitalismo não é exclusiva da Doutrina social da Igreja. Mas não há dúvida que, desde o primeiro texto, o problema dos excluídos é a principal preocupação. Escreve a *Rerum Novarum*: «É necessário, com medidas prontas e eficazes, vir em auxílio dos membros das classes inferiores, atendendo a que estão pela maior parte numa situação de infortúnio e de miséria imerecida»¹⁸. A análise das causas desta situação ocupa apenas um parágrafo, sem deixar de ser incisiva. Essas causas são de ordem ética («desumanidade dos patrões», «cobiça de uma concorrência desenfreada», «insaciável ambição»), de ordem religiosa («desaparecimento dos princípios do sentimento religioso»), de ordem jurídico-político (desaparecimento das antigas corporações, existência de leis de trabalho injustas).

Nos anos trinta do século passado, a *Quadragesimo Anno* olha com benevolência para a nova civilização resultante do capitalismo industrial. Mas pro-

¹⁶ CA, 43.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ RN, 1.

põe um princípio e faz uma observação amargurada. Trata-se do princípio de subsidiariedade, visto como regulador da organização democrática do capitalismo. A observação amargurada está nestas palavras: «Depois que a técnica e a indústria se difundiram com tanta rapidez num sem número de regiões, tanto no novo mundo como nas terras do longínquo Oriente, de antiquíssima civilização, cresceu desmesuradamente a multidão dos trabalhadores necessitados, e os seus gemidos gritam desde a terra até Deus»¹⁹. Este grito em nome dos sem voz percorre os documentos da Doutrina Social da Igreja. «Diante destes dramas de total indigência e necessidade, em que vivem os nossos irmãos e irmãs, é o próprio Senhor Jesus que nos vem interpelar»²⁰.

Reparemos que esta preocupação pelo ser humano vem antes de qualquer análise explicativa do problema. É um grito pelo humano enquanto humano. É uma preocupação que brota de um instinto teológico típico: a opção preferencial pelo pobre, porque o pobre é uma aparição do Cristo, último homem, em quem está suspenso o futuro do mundo. A teologia política chama a atenção para dois aspectos. Primeiro, para o facto de que o clamor pelo pobre atravessa diversos estratos sociológicos. Depois, para o facto de que o opressor e o opulento são também, à sua maneira, pobres e indigentes, ao menos porque galgam sobre um desespero espiritual que não podem facilmente ultrapassar. Deste modo, libertar o pobre da sua pobreza e libertar o opulento da sua opulência são dois caminhos que se encontram.

4.2. Perguntas à ideologia capitalista

É conhecido o passo da *Centesimus Annus* em que esta questão é colocada de frente: «Pode-se porventura dizer que, após a falência do comunismo, o sistema social vencedor é o capitalismo e que para lá se devem encaminhar os esforços dos países que procuram reconstruir as suas economias e a sua sociedade?»²¹. A resposta é também conhecida. Se está em causa o reconhecimento do papel da empresa, da propriedade privada, do mercado, da criatividade humana, a resposta é afirmativa. Mas se se entende por capitalismo um sistema sem enquadramento jurídico da liberdade, pressupondo uma antropologia adequada em vista da libertação integral, cujo centro seja ético-religioso, então a resposta é negativa. Sem propor um modelo, a Doutrina Social da Igreja propõe uma orientação ideal, uma utopia integrada por alguns elementos. Entre esses, anotam-se os seguintes: o valor positivo do mercado, da actividade sindical,

¹⁹ QA, 66.

²⁰ *Sollicitudo Rei Socialis*, 13.

²¹ CA, 42.

o valor da participação na vida da empresa, para que os trabalhadores se sintam «a trabalhar por conta própria»²², o lugar da produtividade, contextada no desenvolvimento integral da pessoa, a justa relação entre propriedade privada e destino universal dos bens, uma visão correcta do trabalho, à luz da sua significação antropológica e da sua regulação ético-jurídica²³.

Apesar do relativo sucesso, o sistema capitalista apresenta os seus fracassos. Os fenómenos de marginalidade persistem, a alienação humana, sobretudo nos países avançados, é um facto. Sobre isso, basta um simples olhar de relance sobre a *Sollicitudo rei socialis*. O sistema capitalista deixa dois terços do mundo no subdesenvolvimento, largas percentagens da população dos países desenvolvidos continuam na pobreza e no analfabetismo, que está de regresso em força, o desemprego e a exploração do trabalho, a dívida internacional, o comércio de armas, o terrorismo e os refugiados, o problema demográfico²⁴. Será porque a revolução capitalista ainda não se estendeu a todos os cantos do mundo ou será porque o próprio sistema é gerador de subprodutos sociais não assimiláveis?

Um aspecto interessante de notar é o facto de a Doutrina Social da Igreja ter sido pioneira na análise da questão social em termos de globalização ou de mundialização. A *Populorum Progressio* constata, finalmente, que a questão social «adquiriu uma dimensão mundial»²⁵. De certa forma, pode-se dizer que a *Populorum Progressio* representa a *Rerum Novarum* ao nível dos povos, com a vantagem de não ser prisioneira do reformismo moral de então. A *Populorum Progressio* analisa as causas do fosso que separa os países ricos dos países pobres com um equilíbrio e uma agudeza assinalável. Por um lado, reconhece as vantagens da industrialização²⁶ e vê os defeitos do capitalismo que a acompanha, o qual «é a fonte de tantos sofrimentos, injustiças e lutas fratricidas, com efeitos ainda duráveis»²⁷ e propõe remédios que não podem ser acusados de moralismo, muito pelo contrário²⁸. O mesmo se diga da Carta *Octogesima Adveniens* que aborda, entre muitos outros, o problema ecológico, bem como da Instrução *Iustitia in Mundo* que introduz pela primeira vez na Doutrina Social da Igreja uma análise de tipo estrutural, falando de «sistemas e mecanismos injustos», «sistemas internacionais de domínio», capitalistas ou socialistas,

²² *Laborem Exercens*, 15.

²³ Cf. CA, 43.

²⁴ Cf. SRS, 11-25.

²⁵ PP, 3.

²⁶ PP, 25.

²⁷ PP, 26.

²⁸ Cf. PP, 56 s.

de «obstáculos objectivos que as estruturas sociais interpõem à conversão dos corações e à actuação do ideal de caridade»²⁹.

Em consonância com esta ideia de globalização do mundo, para o melhor a para o pior, e da interdependência real, a encíclica *Sollicitudo rei socialis* propõe a ideia de solidariedade como princípio de leitura e de orientação de toda a magna questão do desenvolvimento³⁰.

4.3. A utopia do desenvolvimento

Seguidamente, a utopia do ensinamento social da Igreja interroga a ideia de progresso histórico e de desenvolvimento económico-social difundida na cultura. Há na *Sollicitudo rei socialis* um capítulo dedicado a isso³¹.

Antes de mais, o texto impugna a ideia iluminista de um progresso ilimitado, de forma que o desenvolvimento fosse «um processo rectilíneo, quase automático e de per si ilimitado», de tal forma que a humanidade pudesse caminhar para uma espécie de perfeição ilimitada. Entrando no domínio filosófico, o texto verifica que «a um optimismo mecanicista ingénuo sucedeu uma fundada inquietação pelo destino da humanidade». A história, diz outro documento (*Familiaris Consortio*), «não é um progresso ilimitado para o melhor, mas um acontecimento de liberdade, ou melhor um combate entre liberdades». Esta impugnação da ideia iluminista de progresso é aplicável a vários campos.

Primeiramente, a uma perspectiva puramente quantitativista de desenvolvimento. Esta perspectiva pressupõe, falsamente, que uma simples acumulação de bens e serviços, mesmo que beneficie a maioria, chega para realizar a felicidade humana. De modo semelhante, pode-se dizer que os múltiplos benefícios da técnica, da informática e da genética não equivalem, imediatamente, à superação da escravidão humana diante da natureza. Essa emancipação apenas pode ser operada dentro de um horizonte moral. Aqui, o texto lembra que quer o subdesenvolvimento quer o superdesenvolvimento são inimigos da autêntica felicidade. Está neste caso, a ideologia do consumismo, que equivale a um materialismo crasso, e que provoca uma insatisfação radical, porque quase se identifica com o delírio desiderante de uma angústia neurótica. O verdadeiro desenvolvimento pode ainda ser analisado usando a distinção entre «ser» e «ter», de forma que os teres sejam vividos como um aprofundamento do ser e não como um bloqueamento narcisista do ser humano.

²⁹ Cf. IM, 5. 13.

³⁰ Cf. SRS, 38-40.

³¹ Cf. SRS, 27-34.

O verdadeiro desenvolvimento afere-se por um parâmetro interior, pela expansão da autêntica vocação do ser humano, radicada no seu ser imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26). A expansão do ser humano, o seu desenvolvimento, não pode deixar de ter em conta as suas ligações e condições transcendentais: a sua vocação ao encontro com Deus, o seu nascer partilhado, o seu reconhecimento como ser cuja dignidade está suspensa desde o Outro.

O texto enumera ainda, como condições do desenvolvimento, o respeito pelos direitos humanos e o respeito pela natureza, face à ameaça ecológica³². Este último faz a doutrina social da Igreja encontrar-se com muitos outros chamados «novos movimentos sociais» que, desde os relatórios do Clube de Roma, chamam justamente a atenção para a necessidade de um desenvolvimento sustentado e sustentável, tendo em conta os limites dos ecossistemas e do próprio cosmos.

Conclusão: a utopia social do cristianismo

Donde afloram as utopias ao espírito humano? Desde os estratos mais profundos da inquietação do coração. «Inquietum est cor nostrum...». O vivido é radicalmente insuficiente, acaba onde não basta, diz algures Fernando Pessoa, de forma que o mais autêntico que há neste mundo suspira por mais. A filosofia, a poesia e a religião são expressões desse suspiro incontido. Para suplantarmos a desproporção entre o mundo empírico e o mundo do sonho, dá-se corpo a utopias. O que o homem é, verdadeiramente, é o que ainda não é, repetiram todos os grandes inventores de utopias.

Visto aos olhos da razão, incurável criadora de ideologias, o que no mundo protesta por um suplemento de utopia é o sofrimento e o mal. Esta alusão é a maior causa do suspiro do espírito e o maior escândalo para a razão que procura o sentido do mundo. A utopia do cristianismo tem uma particular relação com este mistério do mundo finito.

O maior semeador de utopia foi Jesus de Nazaré. Ele foi o iniciador da humanidade a uma dimensão maior a que dava o nome de «Reino». Delineou-lhe os contornos através das parábolas, antecipou-a mediante sinais e milagres que faziam emergir o esplendor da natureza do homem, viveu-o antecipadamente por uma práxis inimitável. A sabedoria e a moral que os seus discípulos colheram dos seus lábios encaminhava para esse lugar hiper-real. Quando se tratava de defender os valores de uma vida corporizando esse ideal utópico, Jesus não condescendia, mas, ao contrário, mostrava uma liberdade e uma al-

³² Cf. CA, 37.

tura de vida que fazem admirar as gerações de todos os tempos. O Reino pode ter também o nome de ressurreição, nome que dá uma transcendência insuperável ao projecto, já em realização de modo incoativo. Podemos também dizer que dá uma densidade profunda ao mundo em que vivemos. A sociedade humana assenta na fraternidade instaurada pelo «como eu vos amei...», numa afinidade entre o homem e o seu semelhante que, em linguagem recente, se pode chamar «solidariedade».